BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

OCTOBRE 1929.

152. G. J. De Vries. *Bijdrage tot de Psychologie van Tertullianus* (Vrije universiteit te Amsterdam. Academisch Proefschrift). — Utrecht, Kemink en zoon, 1929; in 8, 75 p. IIIe s.

On aimerait pouvoir dire du bien de cet essai. Il est malheureusement trop insignifiant. Après une brève introduction, l'auteur entreprend en 63 pages l'analyse sommaire des 31 ouvrages de Tertullien. Il termine par 4 pages de conclusion. C'est tout. Simple table des matières, donc, et qui n'est pas parfaite, mais à quoi bon s'attacher à en découvrir les défauts?

Il est probable que cette dissertation doctorale ne donne qu'une image trompeuse de la science de l'auteur. Dans ce cas souhaitons-lui de nous détromper aussi tôt que possible. D. B. C.

153. H. Windisch. *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum.* — Zeitschr. NT Wiss. 28 (1929) 118-142.

Exposé remarquable par sa clarté. L'usage de baptiser les enfants est fort ancien dans l'Eglise; il fut pratiqué surtout en Occident: Irénée cependant le donne déjà comme général, et Origène le fait remonter aux Apôtres. W. étudie les influences qui l'ont introduit. Il met à sa juste place l'idée purificatrice qui préside au baptême. A ce sujet, le passage paulinien Rom. 5 méritait d'être cité et commenté.

Au point de vue de la théologie latine, il faut signaler l'examen des témoignages de Tertullien, de s. Cyprien et de s. Augustin. Le premier est particulièrement important parce que c'est à contre-cœur que Tert. atteste la pratique africaine de son temps.

W. recule certainement trop — et de beaucoup — l'époque à laquelle l'usage s'introduisit. A la fin du IIe siècle, la pratique était implantée depuis longtemps. Il résume (p. 141) heureusement les motifs dogmatiques que l'on eut de baptiser les enfants. Il les apprécie autrement que les anciens, cela va sans dire, mais ce jugement de valeur est ici sans importance. D. B. C.

154. J. Doelger. « *Nihil innovetur nisi quod traditum est* ». — Antike und Christentum 1 (1929) 79-80.

La ponctuation n'est pas indifférente au sens de cette phrase célèbre. D. met un point après *innovetur*. Il appuie son opinion sur un texte d'Eusèbe (HE VII, 3). D. B. C.

IVᵉ s. **155.** E. Goeller. *Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts.* — Röm. Quartalschrift 36 (1928) 235-298.

La première étude est une analyse des prescriptions du concile d'Elvire et des vues de s. Pacien sur la pénitence. Peu de choses neuves. Pacien est évidemment moins rigoriste que le concile. Il ne connaît cependant qu'une seule pénitence. Incertain est le témoignage de l'un et de l'autre sur l'existence d'une pénitence privée. Peut-être ici M. Göller est-il trop timide.

Suit un examen détaillé des doctrines de s. Ambroise. Il est extrêmement intéressant de noter combien l'évêque de Milan se montre « ecclésiastique » et découvre sa haute idée du pouvoir d'absolution et d'intercession de l'Eglise. Sa doctrine juridique est très claire et ne diffère pas de ce qu'on en sait d'ailleurs. Ses vues sur le retardement de la pénitence sont notables par leur netteté.

L'aperçu final sur l'enseignement de s. Jérôme est plus court. Jérôme affirme fort le principe ecclésiastique ; il soumet à l'Eglise tous les péchés graves, mais par une confession privée. Jérôme ne touche pas la question de la réitération de la pénitence. D. B. C.

156. K. Adam. *C. R. de J. Huhn, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (voir *Bull.* n° 72). — Theol. Quartalschr. 110 (1929) 177.

157. H. v. Campenhaussen. *C. R. de J. Huhn* (ci-dessus n° 72). — Zeitschr. Kirchengesch. 48 (1929) 107-109.

158. W. Wilbrand. *C. R. de J. Huhn* (ci-dessus n° 72). — Theol. Rev. 28 (1929) 111-113.

Tout en reconnaissant le soin avec lequel Huhn a travaillé, M. Adam lui reproche de trop penser à la théologie moderne en étudiant celle de s. Ambroise. Le concept ambrosien du sacrement, contrairement à l'idée de s. Augustin, est moins celui d'un signe et d'une cause de surnaturel, que d'un véhicule actuellement porteur de la grâce La seule critique de détail concerne l'interprétation donnée au lavement des pieds. Adam estime évident que, d'après s. Ambroise, ce rite remettait le péché originel.

La critique de M. von Campenhausen, moins âpre, est dans le même sens. Pas de discussion de détail.

Les remarques de M. Wilbrand sont au contraire très précises : Il conteste l'interprétation et la valeur de textes apportés pour la Pénitence et pour le Mariage. Il estime que l'identité sanguinis consecratio = sanguis consecratus ne repose sur rien. Le jugement d'ensemble sur l'article reste cependant encourageant. D. B. C.

Vᵉ s. **159.** A. Berthoud. *La controverse pélagienne. Un conflit psychologique entre l'Orient et l'Occident.* — Rev. de théol. et de phil. 17 (1929) 134-145.

L'article de M. Berthoud est un assez curieux mélange de finesse psychologique et de préjugé. Il pose nettement que l'Orient, moins intéressé par les

problèmes moraux, n'a pas eu avant Pélage l'idée claire du péché originel. Il analyse heureusement ce que l'idée de Pélage avait de trop naturaliste, et il montre comment elle faisait tort au dogme de la rédemption.

Brusquement, sans examiner les difficultés inhérentes à la solution extrême d'Augustin, il entonne un hymne à la doctrine générale du salut par la foi, et rejette dédaigneusement la mise au point de l'Eglise, « compromis équivoque alliant le salut par les œuvres au salut par la croyance ». D. B. C.

160. R. Brinton. *The idea of God in the « De Civitate Dei » of s. Augustine.* — Church Quaterly Rev. 108 (1929) 39-55.

L'auteur examine successivement l'idée générale de Dieu dans s. Augustin, puis son « théisme chrétien ».

Sur le premier point, après avoir noté que A. rejette le matérialisme et le panthéisme, il insiste sur le fait que l'idée augustinienne de Dieu est essentiellement morale. Ceci conduit au problème du mal. S. Augustin, après Platon, s'attache à démontrer que le mal est purement négatif ; il n'est donc pas imputable à Dieu. Thèse simpliste, dit l'auteur. Simpliste en effet, mais parce que simpliste est l'idée que s'en fait M. Brinton. Ce grave sujet ne se devait pas traiter d'après le seul *De Civitate Dei.*

Le « théisme chrétien » d'Augustin est sa doctrine de l'Incarnation et de la Trinité. Ici M. Brinton s'est borné à des généralités. Il touche à la question du miracle et voudrait que A. se soit presque rallié à une conception moderne, lorsqu'il a écrit que les miracles sont « non contra naturam sed contra quam est nota natura » (XXI, 8). Pour comprendre exactement le passage il faut le rapprocher de la phrase précédente : « quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit ? »

M. Brinton remarque avec toute raison que l'idée de Dieu est, dans s. Augustin, essentiellement scripturaire, encore qu'on y relève quelques tendances platoniciennes. D. B. C.

161. C. Mindorff. *De argumento ideologico existentiae Dei.* — Antonianum 3 (1928) 267-298 ; 407-450.

Aperçu historique sur l'argument idéologique de l'existence de Dieu, p. 276-298 et 407-419. Ni saint Augustin ni saint Anselme ni Alexandre de Halès ni Richard de S. Victor, quoi qu'il en puisse paraître à première vue, n'ont prétendu démontrer l'existence de Dieu par voie de simple analyse logique du vrai et du possible. Ils s'appuient tous par quelqu'endroit sur la réalité et font appel au principe de causalité. Saint Thomas et Duns Scot ont fait mieux encore : ils ont dénié toute valeur probante à l'argument idéologique. Aucun des deux, en effet, ne fait place à ce dernier dans la série des preuves de l'existence de Dieu ; aucun ne croit légitime d'arguer du caractère éternel, immuable ou nécessaire de la vérité créée, celle-ci n'étant éternelle que de façon purement négative ; aucun n'admet d'autre vérité proprement éternelle que la vérité increéée, c'est-à-dire Dieu.

Pour S. Thomas, le P. M. se déclare d'accord avec M. Cuervo, *El argumento*

de « *Las verdades eternas* » *segun Santo Tomas* dans *Cienc. tom.* 37 (1928), p. 18-34. D. M. C.

162. F. CAYRÉ. *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin.* — Ephem. theol. lovan. 6 (1929) 23-39 ; 205-229.

Le P. Cayré vient d'achever l'étude dont nous avions signalé la première partie (*Bull.* n° 73). L'étude théologique se peut résumer comme suit.

Dieu se « voit » dans les idées premières d'*être*, de *vrai*, de *bien*. Le caractère immédiat de l'opération intellectuelle par laquelle l'esprit reçoit ces idées, lui mérite le nom d'intuition ; mais comme ces objets premiers d'appréhension ne sont qu'une image de Dieu, quoique très proche et très épurée, la connaissance qui en résulte se caractérise bien par le terme de *vision médiate*.

On remarquera que cette connaissance reste analogique ; qu'elle appuie sur la foi sa fermeté ; que la foi la complète et surtout l'élève à son niveau. D'autre part les notions premières, par leur aptitude singulière à faire connaître et à exprimer Dieu, ont dans la marche de l'esprit vers Lui un véritable rôle ministériel. On doit reconnaître enfin, sans réduire le rôle de la foi, que ces idées ont quelque chose de permanent et d'éternel qui les distingue de la foi elle-même.

Je suis très incompétent pour formuler quelque critique de ce savant exposé. Cependant deux questions me paraissent se poser : 1°) Est-ce que nos idées premières ne participent pas en dernière analyse à la condition provisoire de toute connaissance humaine ici-bas ? Dans quel sens peuvent-elles être permanentes ? N'ont-elles pas à subir, comme la foi, une transformation pour se muer en la vision béatifique ? 2°) Les idées d'être, de vrai, de bien sont envisagées dans leurs rapports avec la foi, qui les perfectionne. Il s'agit de la foi surnaturelle. Comment comprendre la foi surnaturelle en Dieu ? Dieu n'est-il pas supposé à toute foi qui s'appuie sur sa révélation ? Comment se combinent et se superposent les deux modes de connaissance ?

— On lira avec plaisir les observations finales sur l'intellectualisme et le volontarisme d'Augustin, et sur le caractère extraordinaire ou ordinaire des grâces mystiques.

L'exposé s'appuie sur le livre capital de l'auteur : *La contemplation augustinienne*. On s'abstiendra donc de reprocher à l'article — non sans le regretter cependant quelque peu — la sobriété de sa documentation : celle-ci se trouve, très copieuse, dans le volume. D. B. C.

163. H. LANG. *Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin.* — Neue kirchl. Zeitschr. 40 (1929) 549-564.

Assez brève comparaison, mais suffisante à montrer combien Luther est loin d'Augustin : celui-ci enseigne une justification par régénération intérieure ; la justice est infuse, le Christ et son œuvre ne nous sont pas proprement imputés ; la foi enfin est pour lui autre chose que pour Luther. Celui-ci dira plus tard : « Augustinus non recte intellexit articulum iustificationis ». On

n'est pas plus dédaigneux ! et M. Lang d'ajouter que le vrai service rendu par l'évêque au réformateur, c'est de l'avoir orienté vers saint Paul. D. B. C.

164. A. Reul. *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus.* — Paderborn, F. Schöningh, 1928 ; in 8, 168 p. Mk. 4.50 (rel.).

Il y aurait une étude importante à faire sur la philosophie morale d'Augustin. Ses préoccupations dans ce domaine ont précédé de beaucoup sa conversion et peuvent aider à marquer les étapes générales de sa pensée, car il ne fut pas forcé, en matière de morale, à une revision radicale de ses critères.

M. Reul n'a pas l'ambition d'écrire pareil livre. Le sien est bref. Il décrit très précisément — et, par suite, avec une réelle utilité pour le lecteur — la doctrine définitive d'Augustin, sur les *éléments fondamentaux* de l'idéal moral : vie heureuse, foi, espérance ; puis sur les *vertus* : force, prudence, tempérance et justice. Dans l'introduction et dans la conclusion l'auteur a cependant examiné l'évolution de la pensée augustinienne et ses sources successives d'inspiration : stoïcisme, platonisme, s. Ambroise, l'Ecriture. Il n'était pas possible d'approfondir en si peu de place. Tel qu'il est ce bon livre d'orientation se lira avec grand fruit. D. B. C.

165. J. Rivière. *Le dogme de la rédemption après S. Augustin* I. Saint Léon le Grand. — Rev. Sc. relig. 9 (1929) 11-42, 153-187.

Le travail commencé au sujet de s. Augustin est aujourd'hui repris pour s. Léon. M. Gallérand, poussant à fond les métaphores et les images, a voulu réduire la théologie du grand pape au même jeu puéril qu'il dénonçait chez s. Augustin.

Avec patience M. Rivière examine un à un les textes et montre que le « droit » du démon trouve son correctif dans la libre volonté de l'homme ; que la « loi de justice » n'est en rigueur de termes qu'une convenance ; que derrière les termes juridiques se tient une réalité morale ; et que la valeur du sacrifice rédempteur est bien celle d'un acte sublime qui, posé par le Christ, fut librement agréé de Dieu. C'est donc, cette fois encore, en négligeant certains traits et en en poussant d'autres, que Gallérand tentait d'atteindre son but.

Depuis la recension du premier travail de M. Rivière parue ici (*Bull.* n° 74) le masque du pseudonyme Gallérand a été levé. Révélation de choses vilaines et douloureuses, qui ne permettent plus de juger avec bienveillance une œuvre dont le mobile est si bas. D. B. C.

166. P. Althaus. « *Bekenne einer dem andern seine Sünden* ». *Zur Geschichte von Jak. 5, 16 seit Augustin.* — Festgabe für Theodor Zahn (Leipzig, A. Deichert, 1928 ; in 8, 238 p. Mk. 10, rel. 12.50) 165-194. VIe s.

L'histoire de l'interprétation de *Jac.* 5, 16 est intimement liée à l'histoire de la confession sacramentelle. Au début — encore Augustin et Grégoire — on laisse à ce texte son sens obvie d'aveu des fautes devant les hommes en

général. Bède le Vénérable (*In Epist. Jac.* PL 93, 39) l'applique à la confession proprement dite et introduit une distinction dans le *alterutrum* : au prochain en général on confessera les *quotidiana leviaque peccata;* la *gravioris leprae immunditia* relève du ministère des prêtres. Alcuin et d'autres après lui, dont surtout Hugues de S. Victor, invoquent le texte pour prouver la nécessité de la confession devant le prêtre. Il est vrai que ces auteurs s'attaquent à ceux qui croient suffisant l'aveu des fautes devant Dieu seul, et que la confession aux laïques n'est pas en cause. Mais bientôt voici le problème dans toute son acuité : faut-il, d'après *Jac.* 5, 16, se confesser au prêtre ou aux laïques? Pierre Lombard, reprenant matériellement les données de la tradition antérieure, tranche en faveur du prêtre. De même S. Thomas d'Aquin, et plus tard Nicolas de Lyre. Le salut vient ici de Duns Scot, peu écouté cependant par ses successeurs : *Jac.* 5, 16 n'a rien à voir avec la confession proprement dite soit au prêtre soit aux laïques ; il s'agit d'un aveu très général consistant à se reconnaître pécheur devant son prochain et à solliciter ses prières.

L'étude de M. A. sans être très approfondie ni fort documentée, jette cependant une vive lumière sur le sort d'un texte, en lui-même parfaitement clair, mais que la polémique et la routine des théologiens ont singulièrement obscurci. Malheureusement M. A. semble croire que la confession sacramentelle au moyen âge n'a pas d'autre base scripturaire, ce qui est inexact. Il aurait gagné, pour son information, à connaître A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe s.*, 1926. D. M. C.

167. J. LEBON. *Le prétendu docétisme de la christologie de saint Grégoire le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 1 (1929) 177-201.

Article de patiente critique, contre Dudden. Evidemment il ne s'agit pas d'un docétisme crû : s. Grégoire affirme la réalité de l'humanité du Christ. Mais, par la manière dont il traite de sa science et de sa psychologie, il montrerait que cette humanité prétendument réelle est si absorbée par la Divinité, qu'elle n'est plus, en fait, qu'un fantôme.

M. Lebon procède analytiquement. Il montre pour chaque cas que Grégoire reconnait la réalité la plus concrète à l'humanité intégrale du Sauveur.

Le résumé suivant caractérise à merveille la situation : « Trouver du docétisme dans la christologie de S. Grégoire, parce qu'il garde intacts les attributs divins dans le Verbe fait homme, c'est simplement montrer que l'on conçoit autrement que lui l'union de l'incarnation. Prétendre que le Christ ne peut être réellement homme que dans la mesure où il cesse d'être Dieu, c'est ériger la raison en juge d'un fait ou d'un état, que l'enseignement chrétien lui a toujours soustrait pour le présenter comme un mystère » (p. 183). On ne saurait mieux dire et il apparaît ainsi clairement que tout le problème est, au fond, une question de « Weltanschauung ». D. B. C.

VIIe s. **168.** M. QUERA. *Alrededor de los origines del atricionismo.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 193-210.

Les anciens, pour désigner la disposition du pénitent, parlaient généralement de *compunctio* (Isidore, Alcuin, Smaragde, Haymon etc.). Plus tard on parle

de *contritio* et de *attritio*: Alain de Lille, Simon de Tournai, Prévostin de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas etc. (Déjà la *Meditatio super psalmum Miserere* attribuée à saint Anselme, mais dont l'authenticité nous paraît fort douteuse, emploie le terme *contritum*, inspiré du psaume 50). Il y a alors entre les deux une différence de degré, d'intensité dans le regret des fautes. Il y a même plus chez certains: Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin voient dans la *contritio* à la différence de l'*attritio* un effet de la grâce sanctifiante (distinction analogue dans la *Meditatio* susdite, qui parle de *teri cum gratia* et *teri sine gratia*). Malgré cela parmi les théologiens qui s'occupent des dispositions d'âme nécessaires pour recevoir l'absolution sacramentelle, seuls Hugues de S. Cher et S. Thomas se contentent de l'attrition. Ce qui ne semble pas empêcher M. Q. de croire que le courant théologique traditionnel était plutôt attritionniste. Pour pouvoir trancher la question, il nous paraît capital d'étudier avec plus d'ampleur en quoi consiste exactement la différence de degré que mettent les théologiens scolastiques et préscolastiques entre la *contritio* et l'*attritio*. La différence venant du rapport à la grâce n'est peut-être qu'une interprétation de cette première différence.

Cette étude fait en partie double emploi avec un autre article du même auteur, paru dans les *Anal. sacr. Tarrac.* 4 (1928) p. 183-202. Voir *Bull.* n° 19.

D. M. C.

169. M. Manitius. *Zu Petrus von Cluni patristischen Kenntnissen.* — Speculum 3 (1928) 582-587. XII° s.

Relevé des citations de Pères chez Pierre le Vénérable: Cyprien, Tertullien, Ambroise, Hilaire, Paulin de Nole, Augustin (surtout), Grégoire le Grand, Bède. M. M. indique les variantes qu'elles offrent par rapport à nos textes patristiques. Il en résulte que Pierre utilisait des traditions textuelles souvent différentes de celles que nous atteignons, et qui méritent d'être prises en considération, p. ex. pour Tertullien *Adv. Jud.* 8 et Grégoire *Regist.* V, 49.

D. M. C.

170. J. Van Mierlo jr. S. J. *Hadewijch en Wilhelm van St. Thierry.* — Ons geest. Erf. 3 (1929) 45-59.

L'un des principaux représentants de la mystique néerlandaise — la première peut-être qui se soit exprimée en langue vulgaire — est sans contredit Hadewijch. Il serait intéressant de connaître en détail ses sources, à côté de l'influence générale de l'augustinisme. On a nommé saint Bernard et sainte Hildegarde. Mais rien n'est moins établi. Le P. V. M. montre le parallélisme littéral de *Epist.* 18 d'Hadewijch avec *Liber de natura et dignitate amoris* 8 de Guillaume de S. Thierry. Conclusion: Hadewijch dépend d'une façon ou d'une autre de Guillaume, dont la doctrine offre d'ailleurs une parenté remarquable avec la spiritualité néerlandaise de l'époque. Phénomène intéressant, car Guillaume étant lui-même d'origine néerlandaise, on peut se demander si en dernière analyse ce n'est pas l'esprit des Pays-Bas qui se révèle dans ses écrits.

D. M. C.

171. J. QUINT. *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters* I. — Bonn, P. Hanstein, 1929; in 8, 63 p. Mk. 2.80.

Ce recueil de textes mystiques du moyen âge a été composé avec le plus grand soin; il répond à toutes les exigences de la critique. « Allemand » est pris dans un sens large, puisqu'on y trouve la Vision I d'Hadewijch — d'après l'édition de Van Mierlo, Louvain 1924, sauf quelques légères modifications — et que le 2e cahier annonce du Ruysbroeck. Outre la Vision d'Hadewijch, ce fascicule contient sept extraits de *Das fliessende Licht der Gottheit* de Se Mechtilde de Magdebourg — d'après l'édition de Morel, Regensburg 1869, revue sur le ms. *Einsiedeln 277* — et six sermons de Maître Eckhart: les sermons 87: *Beati pauperes spiritu;* 85: *Mandatum novum do vobis;* 35: *Dominus dicit: sta in porta domus domini;* 6: *Intravit Jesus in templum dei et eiciebat omnes vendentes;* 30: *Beatus es, Simon Bariona;* 76[1]: *Expedit vobis ut ego vadam.* L'édition des sermons de Pfeiffer a été contrôlée et corrigée d'après de nombreux manuscrits, éditions et travaux plus récents. D. H. B.

172. J. DE VREESE. *Christus als boek* I. *Liber scriptus foris;* II. *Liber scriptus intus.* — Studiën 111 (1929) 173-186; 392-408.

Dans la littérature mystique du moyen âge le Christ est souvent assimilé à un livre (Jourdain de Saxe, Césaire d'Heisterbach, Hugues de S. Victor, S. Bernard, S. Bonaventure, Ruusbroec etc.). L'idée est inspirée de l'Ecriture (surt. *Apoc.* 5, 1), sans doute. Mais pour en saisir toute la portée, pour en comprendre pleinement le succès, il faut se rappeler quelle somme d'amoureux efforts, quel trésor matériel et spirituel à la fois représentaient au moyen âge, nos livres religieux. D. M. C.

173. — K. PRUEMM S. J. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils.* — Scholastik 4 (1929) 221-246 (suite, à suivre. Voir *Bull.* n° 70).

On rencontre depuis le XIIe siècle toute une série de théologiens, exégètes, apologistes, auteurs ascétiques, auteurs d'homélies, poètes et commentateurs qui croient au caractère prophétique des Sibylles et de la 4e Eglogue. Pour la période qu'embrasse ce Bulletin, le P. P. cite Abélard, Richard de S. Victor, Thomas d'Aquin, Pierre de Blois, L. Vivès, Stenco, Druthmar de Corbie, le cistercien Thomas, Tostado, Philippe de Harvengt, Garnerius de Langres, Innocent III etc. On pourrait en ajouter d'autres sans doute. Il est à remarquer que ces pseudo-prophéties, si importantes à première vue pour la solution de problèmes théologiques comme p. ex. le salut des anciens par la foi au Christ (*fides explicita* ou *implicita*), sont très peu utilisées par les théologiens et tiennent une place très secondaire dans leurs théories: Hugues de S. Victor et P. Lombard, qui traient de la *fides antiquorum,* les ignorent. S. Thomas, tout en voyant dans les Sibylles une source de connaissance surnaturelle mise à la disposition des anciens, retire cependant à ces prophètes leur nécessité et leur véritable utilité théologique, en mettant en avant la suffisance d'une *fides*

implicita in divina providentia (*S. Theol.* 2 2 q. 2 a. 7 ad 3; cf. *De Ver.* q. 14 a. 11 ad 5). D. M. C.

174. *Sententiae Florianenses* nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. Ostlender (Florilegium patristicum 19). — Bonnae, P. Hanstein, 1929; in 8, VII-47 p. Mk. 2.50.

Parmi les quatre représentants connus de l'école abélardienne deux restaient inédits, Omnebene et les Sentences anonymes de S. Florian. M. O. édite ces dernières. La tâche n'était pas facile: un seul ms (*S. Floriani misc. XI. 264,* XII° s.), très défectueux et incomplet; composition et style très négligés.

Il n'est donc pas étonnant que certaines corrections soient discutables. Ainsi: 3, 25 le *preter* du ms n'est-il pas à lire *pater* au lieu de *praedicatur?* 5, 31 *tamen* n'est-il pas préférable à *tantum*? 7, 16 pourquoi éliminer *enim*? 8, 2 pourquoi corriger *ex Patre* en *a Patre*? etc. Au total la critique de M. O. est judicieuse et basée moins sur la conjecture que sur la comparaison avec les sources et les parallèles abélardiens. Les notes documentaires sont bien fournies et l'index final très détaillé. D. M. C.

175. V. Doucet O. F. M. *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta theologos a saeculo XIII usque ad XX.* — Antonianum 4 (1929) 167-208. XIII° s.

P. 177 à 193: *Prima periodus a saec. XIII usque ad saec. XVI.* Tous les théologiens de cette période, qu'ils soient de l'école franciscaine et scotiste ou de l'école thomiste (à l'exception de Thomas de Sutton), tiennent pour le désir naturel de la béatitude surnaturelle. Désir naturel, c'est-à-dire appétit inné, antérieur à toute connaissance, ontologique, le *pondus naturae.* Le P. D. se déclare en plein accord pour ce sens avec dom G. Laporta (*Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin,* dans *Ephem. theol. lovan.* 5, 1928, p. 262 suiv.) et en désaccord avec le P. Cuervo (voir *Bull.* n° 185). Il cite pour chaque auteur un ou plusieurs textes prouvant simplement qu'ils admettent le fait du désir naturel. On aurait pu faire meilleur choix pour certains auteurs, saint Bonaventure p. ex. Il est regrettable que le P. D. n'ait pas mis un soin plus grand encore à justifier chez chaque auteur en particulier le sens précis qu'il donne à *desiderium naturale.* D. M. C.

176. G. Lacombe, A. Landgraf. *The Questiones of Cardinal Langton (II).* — New Scholast. 3 (1929) 113-158.

Il ne s'agit pas encore pour M. M. Lacombe et Landgraf de prouver l'authenticité langtonienne des *Questiones.* Il faut d'abord dénombrer celles-ci dans l'espoir de découvrir, par la tradition manuscrite, quelque chose de leur ordonnance primitive.

Voici d'abord des questions anonymes : celles de *Erlangen 353,* f. 65-103, mentionnées auparavant par Landgraf (*Echtheitsfragen bei Stephan von Langton,* dans *Philos. Jahrb.* 1927 p. 317), mais dénombrées ici (p. 115-117); et celles de *Paris B. N. lat. 14.526* f. 147-160, décrites déjà par Landgraf (*Hand-*

schriftenfunde aus der Frühscholastik, dans *Zeitschr. Kat. Theol.* 53, 1929, p. 102) si proches parentes des *Questiones* d'Etienne Langton que, vu l'introduction fréquemment répétée *Hodierna disputatione quesitum est*, elles apparaissent aux auteurs comme des *determinationes* des leçons d'Etienne, rédigées peut-être par le professeur lui-même.

Et voici la grande collection des *Questiones* réparties en 4 groupes : *Cambridge S. John's Coll. 57; Paris B. N. lat. 14.556; Chartres 430* (et non 340) ; et enfin *Paris B. N. lat. 16.385, Arras 965* (actuellement *394*), *Avranches 230* et *Vat. lat. 4297*.

Il importait d'abord de donner une table de toutes ces questions d'après chacun des 4 groupes. Quant aux deux premiers groupes, les auteurs renvoyent le lecteur aux tables dressées par M. Powicke (voir *Bull.* n° 130). Ils s'attachent à *Paris 16.385* et à *Chartres 430*, ayant soin de ne pas se contenter des rubriques, parfois trompeuses, parfois absentes, mais de donner l'incipit de chaque question. Les tables sont bien soignées et rendront les plus grands services. Notons toutefois que, dans *Paris 16.385* au f. 60vb 5e ligne, il manque la fin de la question *Utrum penitere possit quis de uno mortali et non de alio* et le début de la question *Quantum facis bonum tantum intendis. In Evangelio Mathei ibi bonus homo*, lacune comblée dans *Arras 394* f. 114va 3e ligne ab imo jusque f. 115ra 13e ligne. Dans la table de *Chartres 430* on a omis f. 74va la question *Tres sunt species contemplatiue: lectio, oratio, meditatio*. Les auteurs ne se sont pas enquis de dresser la table de *Arras 394* ni de *Avranches 230* ni de *Vat. lat. 4297* qu'ils assimilent à *Paris 16.385*. De fait ce sont là quatre représentants d'un même groupe. On pourrait toutefois noter, dans *Vat. lat. 4297*, l'omission de certaines questions et le déplacement aux f. 65^r-72^v d'un cahier qui devrait se trouver entre f. 88^v et 89^r. Quant à *Arras 394*, on doit relever le même fait qu'a signalé M. Lacombe en étudiant la première partie du même ms (*La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927, p. 154), à savoir l'enlèvement de plusieurs cahiers ; ainsi entre les fol. 85 et 86, il manque le cahier III ; entre f. 93 et 94, manquent les cahiers V-VII ; entre f. 133 et 134, le cahier XIII fait défaut, et le ms s'arrête brusquement à la question *De pari cremento uirtutum* (correspondant à *Paris 16.385* f. 96vb), de sorte que les 3 ou 4 derniers cahiers ont à leur tour disparu. *Avranches 230* f. 212^r-293^v a ceci de remarquable qu'il est, à vrai dire, le seul des quatre représentants du même groupe qui soit strictement complet. Outre que, f. 255^v, il comble, comme *Arras 394*, la lacune de *Paris 16.385* f. 60vb (voir ci-dessus), il complète encore, f. 292ra *in fine*, ce même *Paris 16.385* f. 115vb où il manque la question *De motu fidei. Augustinus super epist. ad Rom.: Credidit Abraham*, et les premières lignes de la question : *De uerbo Evangelii duo debitores. In euangelio Luce proponit Dominus* (cette dernière lacune est d'ailleurs comblée aussi dans *Vat. lat. 4297* f. 99^r).

Il fallait ensuite, travail plus important, donner pour chaque question de chacun des quatre groupes les endroits parallèles dans les trois autres groupes. Les auteurs ont dressé ces tables de références pour *Paris 16.385* et pour *Chartres 430;* et grâce à ces confrontations l'on voit apparaître dans les colonnes des faisceaux de questions se retrouvant, dans le même ordre ou à peu près, dans deux ou plusieurs des groupes.

Pour garantir les conclusions, il eût toutefois fallu mettre en évidence les

passages où le texte de *Paris 16.385* (= *S*) ou de *Chartres 430* (= *Ch.*) est identique au texte des autres groupes *Paris 14.556* (= *V*) et *Cambridge S. John's Coll. 57* (= *C*) et les distinguer des passages où le rapport n'est que lointain, sinon nul. Travail de patiente lecture où les auteurs, on le conçoit, trahissent de-ci de-là quelque négligence. Dans la table des références de *Paris 16.385*, je signale ces quelques inexactitudes : *S* 93vb-94rb (sur l'ignorance) diffère de *V* 172^{v} et de *C* 295^{r} ; *S* 73rb-73vb (*utrum furiosus peccet*) n'a aucun rapport avec *V* 215ra-216ra, et n'a qu'un rapport lointain avec *C* 246vb-247rb ; *S* 87rb-87vb (*de primo motu*) est tout différent de *V* 224vb-225rb et de *C* 240ra-240va ; *S* 58va-59ra (*de contemptu*) diffère de *V* 190ra-190va ; *S* 61rb-61vb (*an eventus sequens aggravat peccatum*) n'a rien de commun avec *V* 226^{v} ; *S* 84ra-84rb (*utrum peccata redeant*) diffère de *C* 300^{v} ; *S* 49rb-49vb (*an naturalia fiant gratuita*) est différent de *Ch.* 140vb-141va. La table des références de *Chartres 430* est plus discrète et donc plus exacte ; toutefois *Ch.* 87vb (*de primo motu*) est plutôt un résumé de *C* 231rb-232va ; *Ch.* 87^{v} (*De reditu peccatorum*) diffère de *S* 84^{r}, mais est identique à *C* 300^{v} (et non 310^{r}) ; *Ch.* 129^{r} (*utrum furiosus peccet*) diffère de *C* 246vb-247rb.

Quoiqu'il en soit de ces imprécisions qui peuvent compromettre certaines conclusions particulières, la conclusion générale des auteurs conserve sa haute vraisemblance : les *questiones* ont été « disputées » séparément dans l'école d'Etienne Langton, transcrites sur des feuillets séparés, les unes à l'état de simple *disputatio*, les autres comme *determinatio*, ou encore comme *reportatio* plus ou moins fidèle ; l'on conçoit donc qu'elles nous soient parvenues en une suite si disparate et en double ou multiple exemplaire. D'autre part, il est bien possible que certaines questions aient été, dès le début, groupées en faisceaux, consignées dans des cahiers, dont l'ordre a pu être bouleversé dans les divers manuscrits.

Tout certes n'est pas expliqué par là ; et nous sommes loin encore de la question d'authenticité. La difficulté sera de dégager l'œuvre strictement personnelle d'Etienne Langton. Pourrait-on, à cet effet, suggérer aux éditeurs de noter soigneusement dans la *Summa* de Godefroid de Poitiers les passages où celui-ci cite son « magister » et de rechercher ces textes visés dans les *Questiones* langtoniennes ; on pourrait sans doute conclure que ces textes ne sont pas de simples *reportationes*, mais des rédactions du « magister » lui-même. D. O. LOTTIN.

177. A. Bačić. *Opera ecclesiologica FF. Ordinis Praedicatorum.* — Angelicum 6 (1929) 279-324.

Liste de Frères Prêcheurs ayant écrit sur l'Eglise. Pour la période médiévale, avant l'apparition des premiers traités systématiques de l'Eglise au XVe siècle et même après, ce sont surtout des écrits de circonstance : à propos d'hérésies, de schismes, de conciles, d'élections pontificales, de luttes avec le pouvoir civil, etc. Les autres ouvrages se rapportent moins directement au sujet. On trouve cités trois Commentaires des Sentences : S. Thomas, Pierre de Tarentaise, Pierre de la Palu. Pourquoi pas les autres ? Les sources anciennes n'ont pas toujours été vérifiées d'après les travaux récents. Ainsi, le titre du *Tractatus de iurisdictione ecclesiastica et de legibus* attribué à Durand de S. Pourçain

recouvre en réalité deux écrits: *De origine iurisdictionum quibus populus regitur* et *De legibus*. Le premier est authentique, le second ne l'est pas: voir J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.* I, p. 171 et 177. S. Vincent Ferrier, inscrit au XIVe siècle, l'est de nouveau au XVe. D. H. B.

178. A. Teetaert O. M. C. *La doctrine pénitentielle de saint Raymond de Penyafort O. P.* — Anal. sacr. Tarrac. 4 (1928) 121-182.

Rapide coup d'œil sur l'histoire du sacrement de Pénitence (p. 121-134) et sur la vie et l'œuvre de Raymond de Penyafort (p. 134-145). Puis exposé plus détaillé de la doctrine pénitentielle (p. 145-182). Pour les deux premières sections et partiellement pour la troisième, le P. T. se contente de résumer ses conclusions antérieures.

Raymond de Penyafort a donné son opinion au sujet de la Pénitence au titre 34e du 3e livre de sa *Summa de casibus*. Elle n'a rien d'original. Comme tous les théologiens de la première moitié du XIIIe siècle, il tient que le pardon s'opère par la contrition, indispensable au pénitent et antérieure à l'absolution; celle-ci n'ayant qu'une valeur purement déclarative.

Au total Raymond est un excellent témoin de l'opinion commune de son temps. Comme casuiste il est plus original et a exercé une influence considérable sur le XIIIe siècle finissant et le XIVe siècle. D. M. C.

179. J.-M. Bissen O. F. M. *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure* (Etudes de philos. médiév. 9). — Paris, J. Vrin, 1929; in 8, 304 p. Fr. 35.

La théorie de l'exemplarisme divin occupe une position centrale dans le système de S. Bonaventure et de l'augustinisme en général. Son aspect est double: on peut considérer Dieu comme exemplaire de la création, on peut envisager la création reflétant en elle le modèle créateur. A ces deux aspects correspondent les deux grandes divisions de cet ouvrage.

Dieu possède en lui, de toute éternité, les formes idéales des choses. Envisagées comme moyen de production, ces similitudes s'appellent exemplaires. Elles ne se distinguent en rien de l'essence divine; elles participent à sa perfection qui est vérité et vie, de sorte qu'on peut dire sans exagération que les représentations des choses en Dieu sont plus vraies que les choses en elles-mêmes. Les êtres les plus imparfaits ne sont pas dépourvus de quelque ressemblance avec Dieu et de ce chef sont en lui comme dans leur exemplaire; seul le mal moral, étant pure privation, ne peut en aucune manière se trouver en Dieu. C'est dans le Verbe, similitude et image du Père, que Dieu s'exprime lui-même et exprime toutes choses.

Une des marques des idées divines chez S. Bonaventure, c'est leur dynamisme: elles ne sont pas des prototypes figés et morts, mais des lumières actives, rayonnantes, qui éclairent la vérité créée et lui communiquent quelque chose de leur vérité et de leur vie éternelles. De là, la seconde partie de l'ouvrage: l'action exemplaire de Dieu, visible dans les créatures, et spécialement dans l'intelligence humaine. Dieu est en effet la lumière de l'esprit, non pas en ce sens qu'il lui servirait d'intellect agent, ni simplement qu'il est la cause

de notre faculté naturelle de connaître, mais parce qu'il est le motif de notre connaissance, notre *ratio intelligendi*. L'influence illuminatrice de Dieu imprime dans l'âme, directement, sans intermédiaire, les similitudes des raisons éternelles, c'est-à-dire des espèces innées, distinctes des premiers principes de la connaissance. C'est grâce à cette action spéciale de la lumière divine — action régulatrice et motrice — que l'intelligence peut atteindre la certitude complète. La même influence est nécessaire aussi à la volonté. Il y a là, remarque le P. B., à l'égard de la nature humaine, un certain pessimisme que S. Bonaventure a hérité de S. Augustin : il n'est pas assez du concours divin général, l'homme a besoin d'une aide particulière de Dieu pour l'exercice de ses facultés les plus élevées.

Le P. B. a dépouillé scrupuleusement les œuvres de S. Bonaventure. Le *Commentaire des Sentences*, le *De scientia Christi* et les *Collationes in Hexaëmeron* sont les plus usitées. La question d'un progrès ou d'une évolution dans la doctrine du docteur franciscain n'est pas envisagée, ce qui porte à croire que, depuis le Commentaire des Sentences, aucune variation n'est à relever. L'exposé du P. B. serre de très près le texte de S. Bonaventure ; certes, c'est là un gage de fidélité à la véritable pensée de l'auteur, mais l'exagération du procédé nuirait facilement à la clarté.

Malgré plusieurs déclarations de défiance — fort justes d'ailleurs — à l'égard des rapprochements historiques souvent prématurés, le P. B. consacre cependant un chapitre à la « signification historique de l'exemplarisme intellectuel de S. Bonaventure ». Il compare avec ce dernier, les théories de S. Augustin, de l'école franciscaine médiévale et de S. Thomas. Pour le reste de l'ouvrage, les renseignements historiques ne dépassent guère ceux que fournissent les éditeurs de Quaracchi. On est étonné en particulier de ne pas voir cité une seule fois, à côté d'Alexandre de Halès, le nom d'Odon Rigaud, une des sources principales de S. Bonaventure cependant. Quant à l'interprétation de S. Thomas, le P. B. y est moins heureux ; il paraît avoir fait déteindre quelque chose du dynamisme bonaventurien sur la doctrine du Docteur angélique en attribuant à celui-ci (p. 264) la théorie suivant laquelle Dieu, pour conférer à l'acte d'intelligence sa pleine perfection, y intervient d'une manière spéciale, différente du simple concours apporté à toute activité créée. Les textes invoqués ne sont pas convainquants ; replacés dans leur contexte, ils rendent un tout autre son. Une telle tentative de rapprocher S. Thomas de S. Bonaventure ne paraît pas justifiée. D. H. B.

180. J. Habbel. *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin.* — Regensburg, J. Habbel, 1928 ; in 8, 116 p. Mk. 5, rel. 7.50.

La doctrine de saint Thomas sur l'analogie entre Dieu et le monde est clairement exposée sous ses multiples aspects et alentours : la notion d'univocité, l'impossibilité d'attribuer quelque chose à Dieu *univoce*, et les bases de cette impossibilité (P. 44 M. H. a-t-il bien compris la pensée de Cajetan ?) ; la notion d'analogie, le fondement de l'analogie entre le monde et Dieu, la justification métaphysique de l'analogie et du principe *omne agens agit simile sibi ;* sa portée métaphysique, sa valeurs epistémologique. Tels sont les princi-

paux points examinés. Rien de bien nouveau, mais synthèse largement conçue.

Dans son exégèse des textes de saint Thomas M. H. se borne le plus souvent à les résumer ou paraphraser. L'auteur ne paraît pas au courant des dernières publications sur le sujet. C'est dommage qu'on n'ait pas utilisé les passages de saint Thomas où il est question des trois *viae cognoscendi Deum*. C'est là que se voit le mieux la valeur cognitive de l'analogie. Qui donc nous donnera une étude détaillée, chronologique et j'allais dire philologique des nombreux textes, en apparence contradictoires, où saint Thomas parle de l'analogie? D. M. C.

181. E. A. PACE. *Assimilari Deo.* — New Scholast. 2 (1928) 342-356.

Paraphrase de *C. Gentil.* 3, 17-22: Dieu cause première efficiente et exemplaire de toutes choses est aussi leur cause finale dernière, vers quoi elles tendent et dont elles poursuivent la ressemblance. *Assimilari Deo* est le secret et la formule de la téléologie thomiste. D. M. C.

182. F. DANDER S. J. *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. kath. Theol. 53 (1929) 203-246 (suite et fin).

Application de la notion d'*imago Dei* à l'homme. S. Thomas distingue dans l'homme *imago creationis, imago similitudinis* et *imago recreationis*. La première se réalise dans la nature et l'activité intellectuelle de l'homme, reflets de l'intelligence suprême qui est Dieu. La seconde dans les analogies psychologiques de la Trinité (empruntées à saint Augustin): *memoria, intellectus, amor; mens, notitia, amor*. La troisième dans l'état d'adoption et les actes qui en résultent.

Le P. D. a la patience de suivre saint Thomas jusque dans les plus subtils détails de son exemplarisme. Doctrine peu adaptée à nos goûts modernes, certes, mais qu'il est nécessaire d'étudier avec soin si l'on veut comprendre les systèmes théologiques du moyen âge. D. M. C.

183. H. VAN ROOY O. F. M. *De middeleeuwen over materia en forma bij de engelen.* — Stud. cathol. 5 (1928-1929) 108-127.

Saint Thomas d'Aquin nie la composition hylémorphique de la substance angélique; saint Bonaventure l'affirme. La divergence vient de l'idée différente qu'ils se font de la *materia*. Pour saint Thomas celle-ci est « une réalité en puissance et d'ordre corporel »; pour saint Bonaventure — et pour l'Ecole augustinienne, la plus traditionnelle en somme — elle n'est pas nécessairement corporelle. Aussi bien nos deux auteurs proclament-ils l'un et l'autre la pure spiritualité des anges. Bonaventure tient à la « matérialité » des anges pour plusieurs raisons philosophiques, ainsi que pour des raisons scripturaires. S. Thomas s'efforce de réfuter les premières, mais ne touche pas aux secondes. Un des inconvénients de la théorie de saint Thomas c'est que chaque ange représente nécessairement une espèce différente. S. Bonaventure, au contraire, garde le principe normal d'individuation, qui lui semble dicté par l'Ecriture elle-même lorsqu'elle attribue à plusieurs anges des fonctions identiques.

D. M. C.

184. L. Teixidor. *Una cuestion lexicografica. El uso de la palabra, justicia original, en Santo Tomas de Aquino.* — Estud. eclesiast. 8 (1929) 23-41 (suite et fin).

Quel est le sens de *justitia originalis* dans saint Thomas? Le P. T. ne veut faire qu'une étude lexicographique. Mais combien utile! En 1927 (*Est. ecles.* 6, p. 337-376) il examinait le sens du mot dans les passages où saint Thomas parle ex professo de la justice primitive, ainsi que les premiers textes où il en est question à propos du péché d'origine (*C. Sent.* 2 d. 30-32; *In Rom.* 5; *De Mal.* 4-5). Le présent article achève cette enquête par l'étude du *Compendium Theologiae* 191-199 et *S. Theol.* 1 2 q. 81, 82, 83, 85, 86.

Il y aurait à redire sur l'interprétation de certains textes. Cela n'empêche que, dans son ensemble, l'enquête nous paraît couronnée de succès: le terme *justitia originalis* n'a pas toujours chez saint Thomas la même valeur. Dans son sens plein il comprend la grâce aussi bien que l'intégrité, spécialement *Compend.* 187, 198 et *S. Theol.* 1 q. 95. D. H. B.

185. M. Cuervo O. P. *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologetica inmanentista.* — Ciencia tomista 38 (1928, II) 332-348; 39 (1929, I) 5-36 (suites, à suivre).

Le P. C. a véritablement en horreur la théorie du désir naturel, inné (ontologique). Dans un article antérieur déjà (*Cienc. tom.* 37, 1928, I, p. 310-340) il en rendait responsable Duns Scot, auquel il ne laissait sur ce point que de très rares disciples. Aujourd'hui il se consacre longuement à Cajetan et à saint Thomas. La doctrine du premier nous paraît bien exposée, malgré un certain manque de concision: le désir de voir Dieu peut être dit naturel en ce sens qu'il est élicité naturellement ou connaturellement par l'âme ornée et élevée par les vertus surnaturelles infuses.

En va-t-il de même pour saint Thomas? Le P. C. prétend le prouver, mais sa méthode est détestable: l'autorité d'un commentateur, fût-il Cajetan, les prétendues exigences des grands principes thomistes ne peuvent rien contre la clarté des textes, lorsqu'il s'agit d'atteindre la pensée historique, concrète d'un auteur. D'ailleurs ces exigences tombent dès qu'on admet que S. Thomas parle d'un désir ontologique et non élicite. Mais ici le P. C. se montre intransigeant et combat de toutes ses forces les explications de dom G. Laporta (*Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. theol. lovan.* 5, 1929, p. 257-277). Pourtant est-ce assez clair que le *desiderium naturale* désigne dans une longue série de textes un appétit ontologique? D. M. C.

186. M.-D. Roland-Gosselin O. P. *Béatitude et désir naturel.* — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 193-222.

Excellent commentaire et grandement mené de la doctrine de saint Thomas touchant le désir naturel de la vision béatifique. Le P. R.-G. pense avec raison que dans le *C. Gent.* saint Thomas parle en théologien, mais en théologien qui défend sa foi contre des adversaires confiants dans la raison et prétend leur fournir à l'occasion des arguments rationnels valables. On connaît le

raisonnement de saint Thomas : l'homme aspire naturellement au bonheur. Le bonheur est dans la connaissance de Dieu. L'intelligence voulant naturellement connaître les causes profondes de son objet, son désir ne s'arrête pas à l'existence de Dieu, mais porte jusque sur son essence. Donc l'homme de par sa nature désire connaître l'essence de Dieu. Or le désir naturel ne peut être vain. Donc la vision béatifique est possible, bien qu'on ne puisse pas y atteindre par ses forces naturelles. L'enchaînement est rigoureux et saint Thomas a cru à sa valeur. Mais qu'entend-il exactement par ce désir naturel dépourvu de ressources actives naturelles ? Le P. R.-G. ne cherche pas à expliquer la pensée de saint Thomas en distinguant l'ordre de la réalisation et l'ordre de la finalité, ceux-ci étant corrélatifs dans la métaphysique thomiste. Il distingue plutôt deux ordres de finalité, la finalité spécifique et la finalité obédientielle. La première qui se mesure aux ressources actives n'existe pas dans la créature par rapport à la vision de Dieu. La seconde « inscrite dans la nature intelligente du fait de sa soumission immédiate à Dieu (p. 211) » existe réellement et positivement dans l'homme, en ce sens qu'« une orientation naturelle vers Dieu lui permet de se prêter sans contradiction... à l'action proprement divine l'élevant à la vision de Dieu (p. 212) ». En d'autres mots, lorsque saint Thomas parle du désir naturel mais naturellement inefficace de la vision béatifique, il n'entend pas « naturel » dans le sens rigoureux d'attribution spécifique ; il élargit son concept en vertu de cette loi générale que toute nature est susceptible d'extension sous l'influence de facteurs supérieurs, c'est-à-dire, dans le cas de la nature intellectuelle, sous l'influence directe de Dieu. S. Thomas a fait l'application de cette loi à notre matière *S. Theol.* 2 2 q. 2 a. 3.

Le P. R.-G. « explicite » la pensée de saint Thomas d'une manière qui nous semble fort heureuse. Saint Thomas lui-même a dû pressentir que sa théorie du désir naturel n'était en contradiction ni avec sa foi ni avec sa métaphysique. Mais il reste probable, à notre sens, qu'il n'a pas eu une conscience bien nette ni bien explicite du comment de la conciliation. Sinon il se serait exprimé avec plus de précision. D. M. C.

187. A. Teixidor S. J. *De ratione formali amicitiae Dei in homine justo non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda.* — Anal. sacr. Tarrac. 5 (1929) 3-30.

On tient généralement que pour saint Thomas l'amitié entre l'homme et Dieu a comme cause formelle la vertu de charité, distinguée de la grâce sanctifiante. Et il le semble, en effet, à envisager la lettre de saint Thomas. Seulement la lettre trompe. Sous la plume de saint Thomas, le terme *caritas* n'a pas toujours le sens précis de vertu théologale ; il désigne quelquefois aussi — en souvenir sans doute de la terminologie traditionnelle — la *radix caritatis,* la grâce sanctifiante. C'est le cas, entre autres, dans l'article où se trouve la fameuse définition *caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum* (2 2 q. 23 a. 1). D'ailleurs pour saint Thomas l'amitié entre l'homme et Dieu comporte de toute nécessité une double bienveillance, celle de Dieu, la grâce, et celle de l'homme, la charité.

Le P. T. manie un grand nombre de textes de valeur inégale, qu'il commente

à l'aide d'inductions et de déductions. Que ne s'est-il contenté de l'exégèse littérale et comparative des principaux passages! Il aurait gagné en clarté et même en force convaincante. D. M. C.

188. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas.* — Angelicum 6 (1929) 83-124.

Exposé de la conception « extatique » de Richard de S. Victor et saint Bernard, et de la conception « physique » de saint Thomas d'Aquin. Le P. G.-L. est d'accord pour les grandes lignes avec ROUSSELOT (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908), auquel il emprunte en partie sa documentation. Il se sépare de son modèle sur une question de nuance: l'opposition entre les deux conceptions ne serait pas aussi forte que semble le dire Rousselot. Notamment, en ce qui concerne saint Bernard et saint Thomas, ce dernier aurait en quelque manière intégré dans son système la conception « extatique », dont il garde d'ailleurs certaines formules, en appliquant ce principe que « l'amour, loin de tirer à nous l'objet aimé, nous tire vers lui ». C'était déjà l'objection du P. ROLAND-GOSSELIN (*Rev. Sc. phil. théol.* 13, 1924, p. 165). Est-elle irréfutable? le P. Rousselot connaît fort bien les textes d'après lesquels l'amour va au bien en soi, avant de rechercher *son* bien (p. ex. 1 q. 60 a. 5; 1 2 q. 109 a. 3. *Op. cit.* p. 16). Mais il les interprète dans le sens d'un approfondissement de la théorie de la partie et du tout, qui est primordiale chez saint Thomas et qui est à la base de la conception « physique ». D. M. C.

189. F. NEVEUT C. M. *Est-il possible au pécheur, tant qu'il demeure dans son péché, d'avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance?* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 162-166.

Le P. HÉRIS (*Rev. Sc. phil. théol.* 17, 1928, p. 812) soutient que saint Thomas enseigne la possibilité, dans le pécheur privé de charité, d'un véritable amour de bienveillance. Ne dit-il pas, en effet, qu'il est naturel à l'homme d'aimer Dieu plus que soi-même (p. ex. 1 q. a. 5) et qu'on peut aimer Dieu par dessus tout sans avoir la charité (*C. Sent.* 2 d. 28 q. 1 a. 3 ad 2)? M. N. répond fort judicieusement que l'amour naturel de Dieu, dont parle saint Thomas 1 q. 60 a. 5 et endroits parallèles, n'est autre que l'appétit ontologique de la fin dernière, commun à tous les êtres et très distinct de l'amour de bienveillance, lequel est un amour élicite; que dans le Commentaire des Sentences il ne s'agit pas de bienveillance mais d'amour souverain. Il aurait pu ajouter, pour ce dernier point, que plus tard dans la Somme théologique saint Thomas se rétracte: *in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc* (ad diligendum Deum naturaliter super omnia) *auxilio gratiae naturam sanantis* (1 2 q. 109 a. 3). D. M. C.

190. [G. BUSNELLI.] *L'attrizione d'amore.* — Civilta cattol. 1929, I, 116-130.

Le P. B. discute l'opinion du P. Périnelle au sujet de l'« attrition d'amour ». Il estime lui aussi (cf. *Bull.* n° 37, 118) que ni saint Thomas ni le Concile de Trente ne connaissent cet intermédiaire entre la contrition informée de charité et l'attrition qui s'accompagne d'amour de concupiscence. D. M. C.

191. J. UDE. *De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae Aquinatis.* — Ciencia Tomista 38 (1928) 289-299.

M. U. expose clairement d'après la Somme théologique de S. Thomas la nature des dons du Saint-Esprit, et établit entre eux la hiérarchie suivante: les dons de crainte, de piété, de force, de science, d'intelligence, de conseil et enfin le don de sagesse qui, à ses yeux, prépare le plus immédiatement l'âme à la contemplation infuse.

Exposé fait « secundum mentem S. Thomae »; qui dès lors n'astreignait pas à une interprétation stricte des textes. Est-ce toutefois rendre complètement la pensée de S. Thomas que d'écrire: « Per virtutes supernaturales homo per seipsum *agit;* per dona autem a Spiritu Sancto *agitur* (p. 292) »? On ajoute sans doute avec S. Thomas: « Sed homo sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam *agit* in quantum est liberi arbitrii ». Mais au lieu de cette opposition, n'y avait-il pas lieu de souligner au contraire ce parallélisme: par les vertus, l'homme est disposé à obéir à l'action informante de la raison: « homo natus est *moveri* per rationem »; par les dons, à obéir à celle de l'Esprit-Saint: « divinitus *movetur* » (1 2 q. 68 a. 1)? D. O. LOTTIN.

192. H.-D. NOBLE O. P. *La responsabilité passionnelle.* — Rev. Sc. philos. théol. 18 (1929) 432-448.

193. P. LUMBRERAS O. P. *De sensualitatis peccato.* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 225-240.

S. Thomas d'Aquin a-t-il admis la responsabilité — légère d'ailleurs — des premiers mouvements de la passion? Le P. N. (p. 446-448) rappelle que les thomistes ont interprété différemment la pensée du maître: les uns estimant que S. Thomas n'admet la responsabilité de ces mouvements que lorsqu'ils tombent sous le volontaire indirect; les autres, plus rigoristes, pensant que S. Thomas les impute à faute du seul fait qu'ils auraient pu être empêchés par la vigilance de la raison.

La première interprétation a les préférences du P. N. De la seconde, au contraire, se rapproche le P. Lumbreras. C'est là aussi, pensons-nous, se rapprocher de la pensée de S. Thomas. Le saint Docteur ignore encore certaines distinctions introduites par ses commentateurs. C'est donc à bon droit que, pour saisir la pensée de S. Thomas, le P. L. a fait abstraction de ses successeurs, et s'est adressé au seul texte du maître, dont il cite tous les passages intéressants. Malgré quelques nuances que le P. L. eût pu découvrir par une étude chronologique des textes, la pensée de S. Thomas se montre ferme dès le début. C'est qu'elle se sent appuyée sur toute une tradition. En exposant prochainement la théorie des premiers mouvements de la passion depuis Pierre Lombard jusqu'à S. Thomas, nous constaterons que le rigorisme de S. Thomas est l'écho fidèle des tendances morales du temps. D. O. LOTTIN.

194. C. SPICQ O. P. *Notes de lexicographie philosophique médiévale.*

Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains. — Rev. Sc. phil. théol. 18 (1929) 269-281.

Dans le droit romain, le *dominium* s'entend toujours dans le sens actif d'un droit sur des choses ; bientôt d'ailleurs, il s'identifia au droit de propriété, *proprietas*. La *possessio*, au contraire, est l'exercice de ce droit de propriété, se distinguant ainsi nettement du *dominium* et de la *proprietas*. Chez S. Thomas nous ne rencontrons pas la même précision. Sans doute, le *dominium* s'entend, comme chez les juristes romains, dans le sens actif de toute maîtrise pouvant s'exercer d'ailleurs (et ici S. Thomas élargit le sens donné à ce mot par les juristes) sur des personnes comme sur des choses. Mais les termes de *possessio* et de *proprietas* s'emploient tantôt dans le sens actif (la *possessio* est la maîtrise sur les biens matériels, la *proprietas* est cette même maîtrise sous forme de propriété privée), tantôt dans le sens passif inapplicable au terme *dominium*.

Dans cette note très soignée, l'auteur a pris la seule attitude digne d'un interprête : signaler chez le maître les imprécisions de langage là où elles sont, et ne point s'en scandaliser. L'imprécision d'ailleurs est d'ordre tout secondaire et a sa source, sans doute, dans l'imprécision des auteurs du temps que S. Thomas a utilisés. D. O. LOTTIN.

195. E. LONGPRÉ O. F. M. *Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges.* Texte inédit (Les Philos. belges, 10). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1928 ; in 4, x-243 p. Fr. 50.

Ces 34 *Quaestiones disputatae* de Gauthier de Bruges († 1307) traitent de la vertu, du libre arbitre et surtout de la conscience et de la correction fraternelle ; en cela elles reflètent bien les discussions de l'époque (vers 1269). Une courte introduction renseigne sur l'essentiel de la vie et des œuvres de l'auteur. La preuve de l'authenticité des *Quaestiones* aurait pu être moins sommairement établie. Pour les 22 premières questions, l'éditeur a dû se contenter, sauf quelques corrections évidentes, de transcrire le seul manuscrit complet connu : *Florence, Bibl. Laurent. Plut XVII sin. cod. 7.* Le reste (q. 23-34 *De correctione fraterna*) a été contrôlé au moyen de *Troyes 655, Cambrai 275* et *Poitiers 89.* A partir de la page 171, on ne sait pourquoi, le typographe a subitement changé de caractères. D. H. B.

196. J. HOFFMANS. *Le neuvième quodlibet de Godefroid de Fontaine.* Texte inédit (Les Philos. belges, 4, 2). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1928 ; in 4, p. 181-296. Fr. 30.

L'édition des Quodlibets de Godefroid de Fontaines progresse lentement : après les Quodlibets 1-4 (1904), 5-7 (1914) 8 (1924), voici le 9e. L'on risque fort d'attendre longtemps encore l'introduction à l'édition complète annoncée dans l'Avant-propos de 1914 et qui doit nous renseigner sur les manuscrits employés (*Paris, B N. 14.311, 15.842* et *Oxford, Pembroke College 170*), leur filiation, leur valeur. Singulière méthode que de publier des préliminaires en appendice.

Le présent quodlibet contient 20 questions, sur la puissance divine, la nature humaine du Christ, la création, la béatitude, le baptême, la pénitence, la charité, la justice, le péché d'hérésie, l'acte d'intelligence et finalement la qualité de science à attribuer à la philosophie ou à la théologie. Le titre de la *Quaestio III* serait plus exactement : *Utrum persona divina possit naturam* IRRATIONALEM *in unitate suppositi assumere* et non simplement *naturam*.

D. H. B.

197. J. RUBIÓ BALAGUER. *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lullià.* — Franciscalia (Barcelona, Editorial Franciscana, 1928 ; in 4, XI-399 p. Pes. 25) 335-348.

M. R. défend à bon droit l'intérêt que présenterait l'édition des œuvres de Raymond Lulle qui ne nous sont parvenues qu'en latin. Un travail d'approche nécessaire serait une étude sérieuse de la tradition manuscrite, ce qui faciliterait grandement la tâche du futur éditeur en établissant par la critique externe la valeur relative des manuscrits. Les quelques remarques que présente M. R. à ce sujet sont fort suggestives.

Dans le but de répandre plus largement ses écrits, Raymond Lulle en avait constitué trois dépôts : à la Chartreuse de Paris, chez Spinola à Gênes et à Majorque. Les mss que l'on peut prouver avoir appartenu à ces fonds primitifs ont donc une valeur toute spéciale. Quelques-uns de Paris se retrouvent à la Bibliothèque Nationale ; ceux de Gênes, à Paris également et à Munich, peut-être à Venise et à Rome ; ceux de Majorque ont été beaucoup plus dispersés. Trois catégories de mss méritent une attention particulière : les exemplaires dédiés par l'auteur à Spinola, à la Chartreuse de Paris, à la Sorbonne, à Philippe le Bel, etc. ; les copies faites dans l'entourage de Raymond Lulle, par ses amis ou ses disciples ; enfin les recueils qui groupent les écrits d'une période bien déterminée, par exemple le séjour de Lulle dans telle ville ou telle contrée. M. R. cite quelques exemples de chacune de ces catégories ; deux de la troisième sont spécialement frappants : *Ottob. 405* correspond à la production littéraire de Lulle pendant une année qu'il résida à Messine ; *Clm 10495* contient tous les livres mentionnés par le testament de Lulle comme devant être copiés et envoyés à Paris et à Gênes. D. H. B.

198. R. D'ALÒS-MONER. *Un nou manuscrit, fragmentari, de la « Doctrina pueril ».* — Franciscalia (Barcelona, Editorial Franciscana, 1928 ; in 4, XI-399 p. Pes. 25) 1-13.

Publication, d'après le ms. *Bibl. de Catalunya 700,* de quelques fragments catalans de la *Doctrina pueril* de Raymond Lulle, sur les sacrements, les dons du S. Esprit, les joies de la Vierge, les vertus théologales, etc. D. H. B.

XIVe s. **199.** R.-M. MARTIN O. P. *La table des matières de l'ouvrage De quatuor materiis d'Hervé de Nédellec, O. P.* — Rev. Scienc. philos. théol. 18 (1929) 291-295.

Le *De quatuor materiis* — titre qui ne paraît pas original — est une collection de quatre ou cinq traités où Hervé de Nédellec réfute les principales théories

de Henri de Gand. Il doit avoir été composé entre les années 1301-2 et 1307. Le P. M. publie le catalogue des 61 questions dont il est composé, d'après le ms. *Bordeaux 147*. Nous notons quelques questions se rapportant à la christologie, à la vision béatifique, à la volonté et au libre arbitre. D. H. B.

200. F. SCHWENDINGER O. F. M. *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra, O. F. M.* — Antonianum 4 (1929) 129-166 (suite et fin. Voir *Bull.* n° 110).

Le P. S. achève l'examen des passages de la Genèse où Nicolas de Lyre reconnaît des prophéties messianiques: *Gen.* 49 (bénédiction de Jacob), *Num.* 24, 17 (*Orietur stella ex Jacob*), *Num.* 14, 21 (*Implebitur gloria Domini omnis terra*), *Deut.* 4, 7 (*Nec est alia natio tam grandis quae habeat deos appropinquantes sibi...*), *Deut.* 18, 18 (*Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui*). Cette étude donne un bon exemple de la méthode exégétique de Nicolas de Lyre et atteste son souci apologétique constant contre les juifs de son temps. D. H. B.

201. O. KARRER. *Um Meister Eckehart.* — Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philos. H. 17-18 (1928) 54-64.

M. K. prend occasion de publications récentes pour affirmer une fois de plus la parfaite orthodoxie de Maître Eckhart. Sa doctrine sur la grâce en particulier ne différerait en rien pour le fond du catholicisme authentique et les expressions comme « Dieu en nous » « nous en Dieu » seraient à comprendre simplement dans le sens de notre participation à la vie divine par l'inhabitation de la Trinité dans l'âme et par notre incorporation au Christ mystique. Les termes qu'emploie ce néoplatonicien, pour représenter l'union intime de l'âme avec l'Etre divin, n'ont pas de quoi effaroucher: c'est le langage ordinaire des mystiques; on le retrouve textuellement chez Ruysbroeck et chez un Docteur de l'Eglise, S. Jean de la Croix; Nicolas de Cues s'est toujours refusé à voir chez Eckhart une opposition avec le dogme catholique.

Il est sans doute vrai de dire que beaucoup de formules d'Eckhart sont susceptibles d'une interprétation bénigne, mais tous les efforts de décantation de M. K. ne parviennent cependant pas à enlever à certaines d'entre elles leur saveur de panthéisme. Quoi qu'il en soit, aussi longtemps qu'une bonne édition critique des œuvres d'Eckhart fera défaut, le problème sera difficilement résolu. D. H. B.

202. J. KOCH. *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters.* — Extrait du Jahresbericht der Schles. Gesellschaft f. vaterländ. Kultur 1928; 15 p.

Contribution intéressante au problème Eckhart. M. K. examine surtout les écrits latins d'après *Trèves, Bibl. com. 72/1056* (Comment. I et II sur la Genèse, Comment. sur l'Exode) et les fragments publiés par Denifle. L'influence du néoplatonicien Avencebrol est minime, pour la bonne raison qu'Eckhart avait mieux que lui pour connaître le néoplatonisme; celle de Maimonide au contraire se révèle considérable. Eckhart connaît la traduction latine du *Guide*

des Egarés et s'inspire largement tant de sa méthode d'exégèse de l'Ancien Testament que de ses idées philosophiques. Jamais il ne le critique. En théologie particulièrement, c'est à Maimonide qu'il doit son idée centrale de la simplicité divine, avec les conséquences outrées qu'il en tire : impossibilité d'attribuer à Dieu de véritables perfections positives, relations trinitaires extrinsèques à l'essence divine. Le reste de son système témoignerait sans doute d'une égale dépendance. M. K. donne quelques indications sur ce sujet. Il annonce également la publication prochaine d'une édition critique de l'ancienne traduction latine du *Guide des Egarés*. Vu l'importance de cet ouvrage pour l'histoire de la scolastique, son édition sera la bienvenue. D. H. B.

203. J. Quint. *Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt.* — Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 6 (1928) 671-701.

M. Q., à qui l'on doit déjà la notice sur Eckhart dans le *Grundriss* d'Ueberweg-Geyer, retrouve dans la langue et le style des sermons d'Eckhart les tendances générales de sa doctrine. Eckhart est un mystique spéculatif ; d'accord avec la scolastique sur bien des points, comme sur Dieu, la Trinité, l'existence idéale des choses en Dieu, il traduit du latin de l'Ecole quantité de termes abstraits en *-heit, -keit* et *-unge*. Mais, de même que la scolastique ne suffit pas à rendre son ardeur mystique et qu'il en déborde les cadres lorsqu'il veut exprimer l'union vivante de toutes les créatures dans l'unité divine, ainsi il forge tout un vocabulaire nouveau, inconnu du latin ; il dégage de leur signification concrète usuelle une foule d'expressions et les transpose dans le monde idéal. La métaphore lui est familière, mais toujours l'image n'est là que pour servir la pensée, contrairement à ce que l'on constate chez Tauler ou Suso, où par exemple le sentiment de la nature est beaucoup plus cultivé pour lui-même. Ce langage abstrait, cher à Eckhart, ne traduit cependant pas des concepts figés. Au contraire, on remarque chez lui un effort constant pour vaincre leur rigidité et tenter de les dépasser. De là des procédés tels que les variations sur une même idée, les gradations, l'emploi fréquent d'hyperboles, d'antithèses, de tournures paradoxales, qui trahissent toutes le besoin fondamental du mystique de se représenter l'Etre absolu, infini et de tendre de tout son désir à l'union de l'âme avec lui.

Article très instructif qui montre la nécessité de la philologie pour l'étude sérieuse d'un auteur. D. H. B.

204. A. Auer O. S. B. *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert* (BGPTMA 27, 1-2). — Münster, Aschendorff, 1928 ; in 8, XIV-392 p. Mk. 15,30.

L'étude du *De consolatione theologiae* de Jean de Dambach O. P. († 1372), qu'on pourrait croire à première vue peu importante puisqu'il ne s'agit en somme que d'une compilation, se révèle au contraire des plus suggestives. Etant lui-même dans l'adversité, Jean de Dambach, pour se consoler et consoler en même temps son prochain, conçut le projet d'un ouvrage où chacun pût facilement trouver un remède approprié à son mal, de quelque nature qu'il fût.

Il s'inspira du *De consolatione philosophiae* de Boëce, mais se mettant au point de vue de la révélation chrétienne, il intitula son livre : *De consolatione theologiae*. Les considérations théologiques n'y sont toutefois que simplement juxtaposées aux théories de morale naturelle défendues par l'auteur. Celui-ci n'avait pas l'esprit assez synthétique pour en faire un tout organique, d'autant moins que, loin de s'harmoniser, ces deux aspects du problème entraient fréquemment en conflit. L'éthique de Jean de Dambach est en effet fortement imprégnée de pensée antique : dans le fond, elle ne diffère guère de la morale stoïcienne de Sénèque. Après Boëce, les auteurs qu'elle suit avec le plus de complaisance sont tous païens : Sénèque, Cicéron, Aristote, Théophraste, Valère Maxime ; et ce ne sont là que les principaux. C'est à eux que Jean de Dambach emprunte ses conceptions sur le bonheur, sans même songer à les transposer en langage chrétien. Les biens extérieurs, dit-il, sont incapables de rendre l'homme heureux, parce que le bonheur qu'ils offrent n'a que l'apparence du vrai bonheur : il est faux, instable, incomplet, nuisible à l'âme. Celle-ci est emprisonnée dans le corps ; elle doit le mépriser, le combattre et aspirer à l'heure où la mort l'en délivrera. Le plaisir est le plus faux des biens terrestres ; toute volupté, quel que soit son objet, est mauvaise. Mariage, famille, amitié, rien n'est épargné. Un père ne doit pas pleurer la perte de ses enfants, pas plus qu'une perte d'argent ; les enfants sont d'ailleurs de véritables *tortores*, selon l'expression de Boëce, et il est beaucoup plus raisonnable de ne pas en désirer. Ce pessimisme lugubre est si accentué que Jean de Dambach paraît parfois en oublier la Providence : il parle du destin, du jeu de la fortune : *ludit in humanis potentia rebus*.

Pour Boëce, le seul objet qui puisse assurer à l'homme le bonheur parfait, c'est Dieu, le souverain bien ; sur la terre l'homme est heureux dans la mesure où il participe à ce souverain bien. Jean de Dambach abandonne ici Boëce ; son changement de point de vue est frappant : après avoir recherché jusqu'à présent l'objet qui donnera le vrai bonheur, il se renferme maintenant dans le sujet, l'âme, et dit avec Sénèque : le vrai bonheur est intérieur ; c'est la vertu. Il transporte sur celle-ci, et non sur Dieu comme Boëce, toutes les qualités qu'il a refusées aux biens terrestres. Et par vertu il n'entend pas une activité vertueuse, mais seulement un état de repos intérieur, une égalité d'âme : la vertu stoïcienne. Tout ce qui favorisera ce repos intérieur contribuera par le fait même au bonheur de l'homme : le silence, la solitude, la soumission aux nécessités de la fortune, la simplicité d'une vie primitive, la contemplation, c'est-à-dire la philosophie, etc. Le vrai mal est immanent comme le bien : ce sont les vices et les passions et la seule activité de l'âme doit être de les combattre. Les maux extérieurs sont des biens, si l'on considère l'ensemble de l'univers ; Dieu les envoie aux hommes vertueux pour les tenir en haleine et leur faciliter le mépris des biens terrestres.

Dom A. n'a pas seulement montré combien stoïcienne était la morale de Jean de Dambach, il en a étudié l'influence considérable sur l'ascèse des 14e et 15e siècles. C'est là un fait capital. Par les nombreuses accomodations qu'on en fit, la *Consolatio* fut rapidement connue partout, en Allemagne et ailleurs. Des auteurs comme Jean Nider, Bernard de Waging, Hadrien le Chartreux s'en inspirèrent. Il ne serait pas difficile de retrouver le même esprit dans certaines pages de l'Imitation.

Outre tout cela, on trouvera dans le livre très dense de dom A. un chapitre sur la vie et l'activité littéraire de Jean de Dambach, un autre sur les sources de sa connaissance des auteurs anciens — bel exemple de l'importance des florilèges — enfin, une vaste étude sur une foule d'écrits de « consolation », du 11e au 16e siècle. Parmi ces écrits, n'est pas mentionné le *Liber de consolatione eremitani* de Raymond Lulle, édité par R. d'Alòs. D. H. B.

XVe s. **205.** J. STELZENBERGER. *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslauer Stud. zur histor. Theologie 10). — Breslau, Müller & Seiffert, 1928; in 8, xv-112 p. Mk. 5.

Dans le domaine de la théologie mystique, autant que dans celui de l'action politique, l'activité de Gerson fut considérable. Mais il se défendit toujours de vouloir faire œuvre originale: *nostrum hactenus studium,* écrivait-il à la fin de sa vie, *fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica,* et pour cela il se contentait de glaner chez ses devanciers ce qu'il y trouvait bon et de l'ordonner en système. De là, dans un travail sur Gerson, l'importance de la recherche de ses sources. M. S. y a consacré la grosse moitié de son étude. Il va sans dire que la première source est l'Ecriture; son emploi ne révèle aucune particularité propre à Gerson. Parmi les Pères, les deux qui marquèrent vraiment de leur empreinte l'esprit du chancelier de Paris sont S. Augustin et le Ps.-Denys, le premier davantage pour les idées, le second pour la terminologie. Ses maîtres médiévaux furent S. Bernard, les Victorins, S. Bonaventure, et aussi, mais dans une mesure beaucoup moindre, S. Thomas. Du 14e siècle, le chartreux Hugues de Balma, assez peu connu jusqu'ici, paraît l'avoir très largement influencé. Quant à l'occamisme de Gerson, il reste purement théorique; sa mystique n'en subit pas le contre-coup. Les mystiques allemands non plus n'ont guère laissé de traces dans sa pensée, soit à cause de l'ignorance où il était de leur langue, soit en raison d'une certaine défiance envers une spiritualité qu'il considérait comme trop peu traditionnelle — défiance qui apparaît notamment dans sa polémique contre Ruysbroeck.

L'exposé de la mystique de Gerson, qui fait l'objet du reste du volume, est avant tout une analyse de ses deux ouvrages: *De mystica theologia speculativa* et *De mystica theologia practica.* Gerson, qui veut rétablir la continuité entre la théologie spéculative et la mystique, les distingue cependant nettement l'une de l'autre: la première se base sur les puissances rationnelles pour connaître le vrai, la seconde, sur les puissances affectives dont l'objet est le bien. Comme toute connaissance est mêlée d'amour, ainsi en mystique la pratique doit toujours se joindre à la théorie. Dans ce double cadre spéculatif et pratique, emprunté d'ailleurs à Hugues de Balma, Gerson expose avec méthode et clarté les positions traditionnelles de la mystique médiévale. Si ce ne fut pas à son originalité qu'il dut le succès qu'il trouva auprès des générations qui le suivirent, ce fut à sa sobriété, à sa pondération, en même temps qu'au profond sentiment religieux dont toute sa science était imprégnée.

Deux remarques. P. 36: pourquoi dit-on que Gerson attribue « auffallenderweise » à Pierre Lombard la théorie qui fait de l'amour de Dieu, Dieu lui-même, puisque de fait pour Pierre Lombard la charité n'est autre que l'Esprit-Saint? P. 48: il n'est pas exact de dire que S. Bonaventure et, avant lui,

Alexandre de Halès ont été les premiers à placer explicitement la syndérèse dans la volonté. C'était chose faite avant eux par le chancelier Philippe ; les maîtres franciscains ne firent que s'en inspirer. Voir sur ce sujet les articles de D. O. Lottin dans *Rev. néoscol.* 1926, 1927 et 1928. D. H. B.

206. L. VERSCHUEREN O. F. M. *De latijnse edities der « Theologia mystica ».* — Ons geest. Erf. 3 (1929) 5-21.

Relevé et brève description des 7 éditions (1538, 1545, 1556, 1586, 1601, 1609, 1611. On parle en outre de 1604 et de 1656. A tort, dit le P. V.) de la *Theologia mystica* de Henric Herp (Henricus Harphius), gardien des Frères mineurs de Malines au déclin du XVe siècle. La formation de cet ouvrage, qui réunit plusieurs traités distincts (*Soliloquium, Directorium, Eden, Scala amoris*) est dû à l'initiative de Bruno Loer, qui reprit pour le *Directorium,* originairement écrit en néerlandais (*Spieghel der volcomenheit*), la traduction de Blomevenna, chartreux de Cologne comme son emprunteur. Le P. V. publiera bientôt le texte, néerlandais et latin, du *Spieghel.* D. H. B.

207. J. HUIJBEN O. S. B. *Nog een vergeten mystieke grootheid.* — Ons geest. Erf 2 (1928) 361-392 ; 3 (1929) 60-70, 144-164 (à suivre. Voir *Bull.* n° 63).

D. H. recherche les traces de l'influence du *Peerle* sur les auteurs spirituels néerlandais postérieurs. Impossible de les signaler toutes ici. Nommons : les *Geestelijke oefeningen* (*Exercitia christiformia*) de van Esch, le *Spiegel der volcomenheyt* (*Speculum perfectionis christianae*) qui est peut-être de Blomevenna, le *Pharetra divini amoris* de Lanspergius, enfin et surtout les *Institutiones Taulerianae* de Canisius et l'*Institutio spiritualis* de Louis de Blois. Cette vogue singulière n'empêcha pas *De Peerle* d'être regardé comme suspect dans certains milieux théologiques du XVIe siècle, notamment à l'Université de Louvain. Il est vrai que l'idée fondamentale, si néerlandaise, si moderne, mais si peu traditionnelle en somme, de la *Christusbeleving* ne fut pas mise en cause. D. H. B.

208. I. G. MENENDEZ-REIGADA O. P. *El Sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes.* — Ciencia tom. 39 (1929) 307-330. XVIe s.

Abstraction faite d'applications des principes de Vitoria aux conditions de la vie moderne, qui ne nous intéressent ici qu'indirectement, on trouvera dans cet article un exposé clair et succinct de la théorie du droit des gens chez celui qu'on se plaît à appeler aujourd'hui « le fondateur du droit international ».

L'idée fondamentale de Vitoria est que l'homme, être social, forme avec tous ses semblables une société unique, basée sur la communauté de nature. Cette société universelle, antérieure aux états particuliers et au-dessus d'eux, est régie par le droit des gens. Celui-ci ne fait pas partie du droit naturel, mais du droit positif ; néanmoins, comme pour S. Thomas d'ailleurs, il est très proche du droit naturel qui ne pourrait subsister sans lui. Ainsi que le diront

les successeurs de Vitoria à Salamanque, Medina et Bañez, la raison le connaît immédiatement au moyen d'un syllogisme dont une des prémisses est un principe de loi naturelle, l'autre un fait universel ; ainsi par exemple le droit de propriété, l'inviolabilité des plénipotentiaires en temps de guerre. C'est ce qui explique que, tout en n'étant pas du droit naturel, le droit des gens vaille pour tous les hommes. Il ne coïncide pas cependant avec le droit international, car chaque individu a des droits envers ses semblables, non seulement en tant que citoyen de telle nation, mais aussi en tant qu'homme simplement.

Il y a obligation morale d'observer le droit des gens, à cause de sa connexion intime avec le droit naturel. Le grand effort de François de Vitoria, dit le P. M.-R., fut de lui assigner également une base juridique. La question est traitée avant tout du point de vue des relations internationales. Le droit des gens n'est pas le résultat d'un pacte ; il a de lui-même force de loi et tous les états y sont soumis. En fait il n'existe pas d'autorité supranationale qui puisse formuler la loi et la faire respecter ; Vitoria envisage cependant sa possibilité. A son défaut, toute nation peut intervenir auprès d'une autre dans le cas d'une injure faite au droit des gens. La seule sanction efficace est la guerre ; c'est même le seul motif, et encore dans des conditions bien précises, d'une guerre juste. Vitoria ne parle pas encore d'arbitrage ; le premier à en parler sera Bañez.

D. H. B.

209. H. BEUVE-MÉRY. *La Théorie des Pouvoirs Publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le Droit contemporain.* — Paris, Editions Spes, 1928 ; in 8, 116 p. Fr. 20.

Par un rapide examen des *Relectiones,* M. B.-M. tente de reconstruire le système politique de François de Vitoria. Deux grandes divisions : l'état, la communauté internationale. La vie sociale est exigée par la nature même de l'homme, et cette exigence naturelle requiert également le pouvoir qui doit régir la société et la mener à sa fin : le bien commun. Mais la forme concrète du pouvoir est laissée au libre choix de la communauté ; c'est à elle, siège primitif de ce pouvoir idéal, de déterminer quel sera le régime qui la gouvernera. A ce propos, on chercherait en vain dans S. Thomas *S. Theol.* 1 2 q. 90 a. 3 ce qu'y voit M. B.-M. (p. 50) : la distinction entre société non encore organisée et société organisée ; dans le premier cas, la communauté serait chargée et de l'organisation et de la désignation du détenteur du pouvoir, dans le second cas, elle désignerait seulement ce détenteur. S. Thomas n'y parle que de l'auteur de la loi en général : la communauté ou celui qui en tient lieu.

Dans la détermination des éléments constitutifs de la loi et la portée de celle-ci, François de Vitoria se montre très proche de S. Thomas. Il ne connaît pas de loi purement pénale ; seule une loi injuste délie la conscience et le recours à la force peut, dans ce cas, devenir légitime.

M. B.-M., pour exposer les principes de Vitoria quant au droit international, prend pour point de départ les rapports entre les différentes nations constituées. N'eût-il pas été plus conforme à la pensée du théologien de Salamanque de mettre davantage l'accent sur l'idée de communauté naturelle entre tous les

hommes. C'est de ce principe fondamental que découlent tous les droits qui doivent réglementer les relations entre les divers pays : le droit de communication et de commerce, d'immigration et de naturalisation, d'évangélisation, de colonisation, et enfin, le droit qui doit faire respecter tous les autres : le droit de guerre. L'explication des textes divergents à première vue, dont les uns admettent, les autres nient, le droit d'intervention pour réprimer la violation de la loi naturelle, eût été plus claire, semble-t-il, en distinguant les péchés contre la justice naturelle, comme le meurtre d'innocents, la tyrannie, et les péchés *per antononomasiam contra naturam,* selon l'expression de Soto, comme la sodomie, la bestialité. Les premiers seuls, en vertu de la solidarité naturelle qui relie tous les hommes, justifient le droit d'intervention.

Pour conclure, l'ouvrage de M. B.-M. expose bien dans ses grandes lignes la politique de Vitoria ; un seul regret : c'est que, çà et là, spécialement pour les relations entre états ou entre Eglise et état, il soit resté trop superficiel.

D. H. B.

210. C. Barcia Trelles. *Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional moderno* (Universidad de Valladolid. Publicaciones de la sección de estudios americanistas. V, 3). — Madrid, Editorial Reus, 1928 ; in 4, 229 p. Pes. 8.

M. B. T. vient heureusement combler, du moins sur le point particulier des relations internationales, la brièveté parfois trop sommaire de M. Beuve-Méry. A l'origine de ce livre, écrit avec beaucoup de clarté et de précision, sont dix conférences que l'auteur prononça en juillet 1927 au Palais de la Paix à La Haye.

Le fait récent de la découverte du Nouveau Monde posait aux théologiens du début du XVI[e] siècle ce problème moral bien concret : comment justifier l'action des Espagnols contre les Indiens et l'extension de la souveraineté royale par l'annexion de leurs territoires. François de Vitoria y a consacré sa *Relectio de indis prior,* et c'est son grand mérite de l'avoir fait avec une hauteur de vues et une loyauté peu communes. Il commence par le côté négatif de la question : quels sont les titres qui ne peuvent légitimer une conquête ? Nous ne pouvons ici qu'énumérer les principaux ; M. B. T. donne un court aperçu sur l'histoire de chacune de ces théories. C'est d'abord le titre d'empereur : l'autorité impériale n'a rien qui permette de l'étendre à tout l'univers, pas plus d'ailleurs que le pouvoir temporel du pape, malgré les apparences contraires de la bulle d'Alexandre VI du 4 mai 1493. On ne peut non plus traiter ces terres comme *res nullius* et dire qu'elles appartiennent au premier occupant : les Indiens en étaient les propriétaires incontestables. Contre l'état d'infidélité et de péché de ceux-ci, la seule arme licite est l'évangélisation par la persuasion, non par la force. Les renonciations, qu'on pourrait extorquer par pression sur des indigènes ignorants et craintifs, n'ont évidemment aucune valeur. Dans la réfutation que fait Vitoria de ces titres fallacieux, on trouverait toute une méthode de colonisation.

A la base de tous les titres qu'il considère comme légitimes, François de Vitoria place le grand principe de la communauté naturelle de tous les hom-

mes, quels que soient leur race et leur degré de culture. C'est ce principe en effet qui fonde le droit de communication avec ses corollaires : le droit au commerce, la liberté des mers et des ports. Les Indiens ne peuvent raisonnablement s'opposer à l'exercice de ces droits par les Espagnols. S'ils le font, ils lèsent le droit des gens et leur faire la guerre pour réparer cette violation devient un devoir, car c'est le seul moyen de sauvegarder le patrimoine moral commun à toute l'humanité.

François de Vitoria examine le problème de la guerre dans sa *Relectio de indis posterior seu de jure belli.* Tout y est dominé par l'idée de justice ; c'est elle qui éclaire toutes ses déductions : sur la licéité de la guerre, l'autorité compétente pour la déclarer, les garanties dont cette autorité doit s'entourer pour s'assurer de la justice de sa cause, sur l'attitude que doivent prendre princes ou sujets en cas de doute à cet égard, sur le rôle de juge que remplit le prince vis-à-vis des ennemis, sur les sanctions personnelles et matérielles, proportionnées au délit.

En beaucoup de points, François de Vitoria est véritablement un précurseur et il est superflu de souligner tout l'intérêt d'actualité que présente son étude. M. B. T. en fait de nombreuses applications à des questions modernes, comme celles des colonies, de l'immigration, des mandats internationaux, de l'arbitrage. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, c'est de parler indifféremment de droit des gens et de droit international. Ces deux notions ne se recouvrent pas adéquatement chez François de Vitoria : voir *Bull.* n. 208. D. H. B.